

ALEXIS KOC MENARD

Egresado de la Especialidad de Filosofía de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Pontificia Universidad Católica del Perú

Sumario: 1. Realismo político 2. Pacifismo 3. Tradición de la guerra justa 4. Debate.

En la tradición cristiano-occidental son tres las posiciones sobre la relación entre violencia y justicia que han logrado cierto protagonismo: el realismo político, el pacifismo y la tradición de la guerra justa. Reconocer la preeminencia de estas posiciones no implica sostener que son las únicas posibles y menos aún que son las más coherentes; sólo es constatar su recurrencia en los debates clásicos y contemporáneos sobre violencia y moral. El realismo hunde sus raíces hasta el pensamiento griego. Algunas modalidades de la posición realista se presentan en ciertos pasajes de *Las Guerras del Peloponeso* de Tucídides así como en la argumentación del personaje Trasimaco en *La República* de Platón. El pacifismo, por su parte, no disfrutó de mucho protagonismo antes de que el cristianismo comenzara a dominar la cultura occidental, pero a partir de ese momento se convirtió en una posición persistente, si bien minoritaria, no sólo dentro del mundo cristiano sino también fuera de él. La tradición de la guerra justa, finalmente, se inicia en la antigüedad tardía, con los trabajos de Agustín de Hipona, pero sus primeras formulaciones sistemáticas tendrían que esperar aún al medioevo¹.

El realismo, el pacifismo y la tradición de la guerra justa se entrelazan en una serie de acuerdos y desacuerdos. El realismo se niega a interpretar el ejercicio de la violencia con un lenguaje normativo. El pacifismo y la tradición de la guerra justa discrepan con el realismo en este punto, pero ahí se termina su acuerdo, ya que difieren entre sí respecto a la naturaleza moral de la práctica de la violencia. El pacifismo condena todos los actos violentos; la tradición de la guerra justa, en cambio, aprueba algunos y reprueba otros. El realismo político, el pacifismo y la tradición de la guerra justa se embarcan pues en dos debates. El primer debate tiene como tema la pertinencia de una explicación normativa de la violencia, y pregunta lo siguiente: ¿Es posible o adecuado hablar de las acciones violentas con un vocabulario moral? Aquí se enfrentan el realismo –que responde negativamente–, y el pacifismo junto con la tradición de la guerra justa –que responden de modo afirmativo. El segundo debate, por su parte, indaga sobre la mejor aproximación normativa a la práctica de la violencia. Acá no participa el realismo, y se enfrentan únicamente el pacifismo y la tradición de la guerra justa. El pacifismo plantea que el ejercicio de la violencia nunca es justo. La tradición de la guerra justa, en cambio, argumenta que en ocasiones sí lo es.

En este artículo, me embarcaré en el segundo debate, intentando inclinar la balanza a favor de la tradición de la guerra justa. Hacer esto significa acoger y promover la idea de que es posible y sensato

interpretar la práctica de la violencia con el concepto de justicia, y que por lo tanto no todos los actos violentos son injustificados, sino que por lo menos algunos pueden contar con un fundamento moral. Iniciaré el artículo revisando las ideas centrales del realismo político, y resaltando que este discurso tiene una doble dimensión: descriptiva y prescriptiva. Seguramente este análisis parecerá inoportuno, ya que el realismo no participa en el segundo debate, que es el tema de este artículo. Si bien esto es verdad, considero que una presentación general del realismo político contribuirá a brindar consistencia y claridad a mi argumentación. En la segunda sección, me ocuparé del pacifismo, y expondré el modo en que León Tolstoy emplea los principios pacifistas para analizar un conflicto armado entre un gobierno opresivo y un grupo revolucionario. Luego, en la tercera sección, examinaré el contenido de la tradición de la guerra justa, poniendo énfasis en su intento de imponer obligaciones morales aún en tiempos de violencia armada. La cuarta sección, finalmente, será mucho más extensa que cualquier de las tres anteriores y, además, será la principal. En ella me sumergiré en el debate entre el pacifismo y la tradición de la guerra justa, y, como he indicado ya, intentaré favorecer a esta última doctrina.

1. Realismo político

El realismo político ha tenido, tiene, y probablemente continuará teniendo, un papel central en la interpretación occidental de la esfera política. El realismo no es una teoría definida por un conjunto explícito de supuestos y proposiciones, sino una orientación general hacia la política nacional e internacional. La conexión entre el realismo político y las teorías de las relaciones internacionales ha sido especialmente fuerte en el siglo veinte².

En lo que toca a la violencia, el realismo sostiene que es inapropiado explicarla usando un vocabulario moral. Los conceptos de bien y mal no se adecuan a la lógica de los conflictos armados. Estas confrontaciones son situaciones extremas en donde la vida humana está en constante peligro y la civilización se retrae a sus formas primitivas. Por tanto, los principios morales no son lo que prevalece, sino los sentimientos impulsivos como el miedo a una muerte violenta. En tiempos de violencia, las personas hacen lo que sea necesario para protegerse a sí mismas y a los suyos. El argumento principal del realismo político está ilustrado en el proverbio romano *Inter arma silent leges* [En tiempos de guerra, la ley calla], así como en el aforismo popular “todo vale en la guerra y el amor”³.

¹ RENGGER, Nicholas. *On the Just War Tradition in the twenty-first century*. En: *International Affairs* n° 2, vol. 78, abril de 2002, p. 354.

² DONNELLY, Jack. *Realism and international relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 1-6.

³ WALZER, Michael. *Just and Unjust Wars*. New York: Basic Books, 1977, p. 3.

La ley moral calla porque no puede ser introducida a la lógica de los procesos de violencia armada. Y porque la ley calla, todo vale, es decir, no hay límites morales que restrinjan los posibles rumbos de acción que pueden emprender los combatientes.

El realismo político puede ser descriptivo o prescriptivo⁴. El realismo descriptivo postula que el razonamiento moral no encaja en la lógica de los períodos de violencia. Carl Schmitt se adhiere a esta posición en su libro *El Concepto de lo Político*. En efecto, Schmitt plantea ahí que las guerras inter- e intraestatales no tienen un significado normativo, ya que los conceptos morales no pueden explicar –y menos aún justificar– procesos en donde las personas se matan unas a otras⁵. El realismo prescriptivo, por su parte, recomienda que las personas no actúen siguiendo normas morales⁶. Esta forma de realismo, que no tiene porque estar relacionado con algún tipo de realismo descriptivo, tiene muchas versiones y muchos tributarios. Una versión –seguramente de las más radicales– es la que defiende Trasímaco, un personaje de *La República* de Platón. Muchas veces, sostiene este personaje, las conductas injustas son los rumbos de acción que permitirán, en el corto o largo plazo, conseguir el bienestar y la felicidad. Trasímaco explica esta idea remarcando los beneficios que disfrutaban las personas que practican “la injusticia más grande”, que viene a ser la tiranía. Quien dirige esta forma de gobierno, comenta Trasímaco, “se apodera de lo ajeno, no poco a poco, sino de un golpe, tanto con engaño como con violencia, trátese de lo sagrado o de lo piadoso, de lo privado o de lo público” y “además de secuestrar las fortunas de los ciudadanos, secuestra también a éstos, esclavizándolos”. Pero aunque este proceder resulta claramente injusto, permite sin embargo que el gobernante sea “feliz al máximo”⁷. Trasímaco concluye así que las acciones de injusticia, y no las de equidad o de honestidad, son el medio más adecuado para lograr los fines más preciados. Y por eso exhorta su práctica.

Los realismos políticos, sin embargo, tienden a mostrar cierta ambivalencia. Aunque sostienen explícitamente que los principios normativos no son adecuados para interpretar los procesos de violencia armada o para guiar la conducta de las personas que recurren a las armas como medio para promover sus intereses, raramente abandonan toda referencia a un marco normativo. Por el contrario, los realismos políticos tienden a reconocer –por lo menos implícitamente– que algunos principios normativos son significativos. Esta ambivalencia aparece tanto en Schmitt como en Trasímaco. Schmitt, en efecto, plantea que una entidad política tiene derecho a combatir con medios militares a una colectividad que pone en peligro su forma de vida o su propia existencia. Este derecho, que Schmitt califica de “existencial”, expresa no obstante un juicio normativo: las colectividades, según esta idea, tienen un derecho moral a defenderse de quienes intenten someterlas o destruirlas. Trasímaco, por su parte, no sostiene que los individuos deben realizar acciones injustas porque eso sea valioso en sí mismo, sino porque sólo de esa forma podrán obtener y conservar –lo que Trasímaco considera que son– los bienes supremos a los que puede aspirar un individuo: el poder, la riqueza y la gloria.

2. Pacifismo

En el lenguaje cotidiano, la expresión “pacifismo” remite a la idea de que el uso de la violencia –por lo menos en su modalidad armada– no puede ser justificado en términos normativos. En círculos académicos, sin embargo, la palabra tiene mayor amplitud semántica, ya que se la utiliza para referir a una variedad de doctrinas. Así, un discurso puede ser llamado “pacifista” si condena el empleo de la violencia armada tanto en la política internacional como en la política nacional, pero también podrá ser calificado de esa forma si condena el primer uso de la violencia pero no el segundo –y aprueba por ejemplo su función de garante de un sistema de leyes que regule las relaciones intraestatales.

Entre los múltiples pacifismos, dos doctrinas ocupan un lugar privilegiado debido a que expresan las ideas que el lenguaje cotidiano asocia con la expresión “pacifismo”. Estos discursos son el pacifismo cristiano y el pacifismo absoluto. Ambos comparten el argumento básico de que la violencia armada nunca es justificada y que por ende toda acción violenta es necesariamente injusta. Históricamente, este argumento comenzó a tener protagonismo recién cuando el cristianismo inició su dominio sobre la cultura occidental. De ahí que se la considere un pensamiento preeminentemente cristiano. Pero debido a que también ha tenido una importante acogida fuera del mundo cristiano, ha sido considerado igualmente un producto ecuménico e incluso secular.

La diferencia entre el pacifismo cristiano y el pacifismo absoluto no reside pues en la tesis básica –que comparten– sino en el modo en que la justifican. El pacifismo cristiano lo hace apelando a fuentes bíblicas y a la práctica de los fundadores de la Iglesia, mientras que el pacifismo absoluto busca argumentos, o bien más ecuménicos –de modo que puedan ser plausibles y persuasivos en diversos mundos religiosos– o bien más secularistas –para que también tengan resonancia en contextos humanistas como el liberalismo o el socialismo⁸. Pero en último término, ambas doctrinas pacifistas convergen más de lo que divergen. Un ejemplo de esto puede encontrarse en la obra *La ley del amor y la ley de la violencia* de León Tolstoy. En efecto, aunque este autor intenta justificar su perspectiva pacifista con referencia a la doctrina cristiana, reconoce que esta posición tiene sentido y validez en otros contextos, religiosos lo mismo que seculares⁹.

El libro de Tolstoy tiene una segunda peculiaridad: emplea las ideas pacifistas para estudiar algunos aspectos de la realidad política de Rusia, el país de su autor. En el momento en que Tolstoy escribía *La ley del amor y la ley de la violencia* no había tenido lugar aún la revolución bolchevique, pero ya se sentía la arremetida de un movimiento revolucionario socialista. El gobierno ruso de la época reproducía su poder político mediante la violencia, y de esta manera conservaba en pie un régimen que permitía a una minoría de la población lucrarse del trabajo de las mayorías¹⁰. Esta situación de injusticia tenía un cierto tinte trágico, ya que eran las mismas mayorías

⁴ OREND, Brian. *War*. En: ZALTA, Edward N. (editor). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2002 Edition)*, URL= <http://plato.stanford.edu/archives/sum2002/entries/war/>.

⁵ SCHMITT, Carl. *The Concept of the Political*. p. 49.

⁶ OREND, Brian. *Op. Cit.*

⁷ PLATÓN. *República*. Traducción de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1992, 344a – 344c.

⁸ TOLSTOY, León. *The law of love and the law of violence*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1970, p. 23.

⁹ De aquí en adelante, usaré el término “pacifismo” para referir indistintamente al pacifismo absoluto y al cristiano, pero sólo a estas dos doctrinas.

¹⁰ *Ibid.*, p. 32.

pobres las que financiaban y ponían en práctica el sistema político que las oprimía. En efecto, los pobres eran los que, por medio de sus impuestos, brindaban a las autoridades los recursos necesarios para que el aparato estatal existiese y opere. Pero además eran ellos quienes asumían la función de agentes estatales –como burócratas, policías o soldados– y se encargaban de asegurar, por un lado, que la población pague sus impuestos, y por otro, que se someta a las condiciones de opresión política vigentes.

Pero no todos los pobres vivían contribuyendo al mantenimiento de un régimen que los oprimía. Algunos intentaban reemplazarlo¹¹. Los revolucionarios, sin embargo, tenían un punto en común con el gobierno ruso: también practicaban sistemáticamente una política de acciones violentas¹². La violencia revolucionaria se enfrentaba así contra la violencia estatal, intentando doblegarla. Envuelto en este escenario, Tolstoy se preguntaba si la victoria de los revolucionarios contribuiría realmente a la causa de la justicia. Sus dudas eran fuertes y, hasta cierto punto, justificadas. En la historia cristiano-occidental había habido muchas revoluciones y contrarrevoluciones. Y si bien las formas políticas habían sufrido grandes modificaciones, los fundamentos del orden político continuaban siendo los mismos. La dominación de los muchos por los pocos, la corrupción, las mentiras, la servidumbre, todas estas cosas permanecían como eran, e inclusive se expandían y desarrollaban más¹³.

Tolstoy componía pues un cuadro paradójico. Por una parte, el gobierno ruso reproducía su poder por medio de una violencia opresiva, y la mayoría de los pobres –que era a su vez la mayoría de la población rusa– era la que financiaba o ejecutaba la violencia, contribuyendo así a la perpetuación de un sistema político que la oprimía. Por otra parte, una minoría luchaba contra la violencia estatal, pero promoviendo una revuelta violenta que, de ser victoriosa, probablemente originaría un régimen que también estuviese centrado en la violencia¹⁴. Lo que había, en suma, era una situación circular: la violencia estatal motivaba una violencia revolucionaria que, si lograba la victoria, produciría más violencia estatal. Consciente de la necesidad de escapar de este círculo vicioso, Tolstoy proponía que el pueblo ruso diese la espalda a la violencia como medio de solución de conflictos, y abrazase en cambio doctrinas como el pacifismo cristiano o absoluto, que denuncian y rechazan la práctica de la violencia. Y es que, en el esquema de este autor, sólo un pacifismo radical podría salvar a Rusia –y, en general, a cualquier nación que enfrentase problemas similares.

3. Tradición de la guerra justa¹⁵

La tradición de la guerra justa hunde sus raíces en la antigüedad tardía, un período en el que el cristianismo intentaba adaptarse al pensamiento y la práctica de un mundo greco-romano que sufría la arremetida de los bárbaros, y se extiende, con una importante capacidad de convocatoria, hasta nuestros días¹⁶. La tradición de la

guerra justa tiene varias y distintas raíces, siendo alimentada por contribuciones de muy diverso tipo. Por eso, aunque esta tradición normativa tiene su origen en la reflexión cristiana del mundo, no es esencialmente ni necesariamente cristiana, sino que puede ser considerada ante todo occidental¹⁷. De ahí que siempre esté abierta a recibir contribuciones provenientes de corrientes como el socialismo, el liberalismo o la doctrina de los derechos humanos.

La tradición de la guerra justa se caracteriza por su negativa a separar la teoría y el ejercicio de la violencia de los ideales y los requerimientos de la moral. Si bien esta tradición reconoce la dificultad que entraña hablar de la violencia armada con un vocabulario normativo, no considera conveniente exiliar los conceptos de bien y justicia de la problemática de la violencia¹⁸. La tradición de la guerra justa comparte con el pacifismo la idea de que no es ideal apelar a la violencia como medio para manejar o solucionar conflictos. Pero a diferencia de esta escuela de pensamiento, considera que hay situaciones excepcionales en donde los reclamos de justicia pueden superar la reluctancia a tomar las armas¹⁹. Sin embargo, ni aún en estos casos la tradición de la guerra justa afirma que la violencia sea deseable, y tampoco glorifica o celebra a quienes hacen uso de ella²⁰. En cambio, insiste en que las armas sean utilizadas de una manera tal que se evite, en la medida de lo posible, agravar el contexto actual de injusticia o crear nuevos escenarios de iniquidad²¹.

La tradición de la guerra justa tiene dos propósitos centrales: primero, establecer cuándo se debe apelar a las armas; y segundo, determinar el modo en que uno debe emplearlas. Este doble interés hace que la tradición de la guerra justa se divida en dos partes. Las partes, que por convención llevan nombres en Latín, son el *ius ad bellum* y el *ius in bello*. La doctrina del *ius ad bellum* provee los términos bajo los cuales es legítimo recurrir a la violencia. En el caso de un conflicto interestatal, el *ius ad bellum* exige, entre otras cosas, que la guerra sea la última opción, que sea declarada de forma pública y conforme al derecho internacional, y que responda a una grave injuria cometida por el adversario. La doctrina del *ius in bello*, por su parte, establece la manera apropiada de emplear la violencia: los grupos armados deben pelear de forma proporcional a los fines que persiguen, de modo que no causen una destrucción innecesaria; y también deben distinguir entre combatientes y no combatientes²². La categoría de no combatientes incluye a los niños, los ancianos y los enfermos; a las personas –hombres y mujeres– que no tienen armas y se dedican a sus labores cotidianas; así como a los prisioneros de guerra²³. En un conflicto armado interno, la categoría de no combatientes se extiende a las personas que, aunque colaboran con las fuerzas estatales o los grupos insurgentes, les suministran, no los medios necesarios para luchar –como armamento o financiamiento–, sino los requeridos para satisfacer sus necesidades básicas –como alimento y abrigo²⁴.

En *Guerras Justas e Injustas*, Michael Walzer adscribe –aunque

¹¹ Ibid., p. 37.

¹² Ibid., pp. 9-10.

¹³ Ibid., p. 10.

¹⁴ Ibid., p. 37.

¹⁵ Mi exposición sigue muy de cerca los planteamientos de dos artículos: RENGGER, Nicholas. Op. Cit., y ELSHTAIN, Jean Bethke. *Just War and Humanitarian Intervention*. En: Ideas n° 2, vol. 8, 2001.

¹⁶ RENGGER, Nicholas. Op. Cit., p. 353.

¹⁷ Ibid., p. 362.

¹⁸ ELSHTAIN, Jean Bethke. Op. Cit., p. 4.

¹⁹ Ibid., p. 7.

²⁰ RENGGER, Nicholas. Op. Cit., p. 363.

²¹ ELSHTAIN, Jean Bethke. Op. Cit., p. 7.

²² Ibid., p. 6.

²³ Ibid., p. 8.

²⁴ WALZER, Michael. Op. Cit., pp. 145 y ss.

no intenta justificar— lo que Kenneth Kemp ha denominado la “tesis del doble juicio”²⁵. Esta tesis sostiene que los juicios del *ius ad bellum* son conceptualmente autónomos de los juicios del *ius in bello*. Esto significa, por ejemplo, que un actor colectivo puede tener un derecho moral a recurrir a la violencia aún cuando se comporte de forma criminal, causando muertes y daños innecesarios y por tanto excesivos. La posición contraria a la tesis del doble juicio, por su parte, propone que el *ius ad bellum* y el *ius in bello* son doctrinas complementarias. Según esta postura, para que un actor colectivo tenga derecho a recurrir a las armas tiene que usarlas de un modo adecuado; y a la inversa, si no las emplea apropiadamente, entonces pierde cualquier derecho a utilizarlas. Quienes adscriben esta segunda posición suelen ser llamados “pacifistas de la guerra justa”²⁶. Una tercera perspectiva, la última que mencionaré aquí, intenta conciliar las dos anteriores, y consiste en una interpretación flexible de la tesis del doble juicio. Esta lectura elástica plantea que los juicios del *ius ad bellum* y los del *ius in bello* generalmente son autónomos unos de otros, pero que en ciertas ocasiones no lo son. Se acepta, por ejemplo, que un actor colectivo puede tener derecho a recurrir a la violencia aún cuando haga un mal uso de ella. Pero se reconoce que a veces un grupo armado pelea de una manera tan atroz —por ejemplo, exterminando poblados y comunidades enteras— que pierde automáticamente cualquier derecho a pelear.

4. Debate

En esta sección estudiaré el debate que tiene lugar entre el pacifismo y la tradición de la guerra justa. Estos discursos, como he mostrado, ofrecen explicaciones contradictorias sobre la relación entre violencia y justicia. Mientras el pacifismo plantea que la práctica de la violencia siempre es injusta, la tradición de la guerra justa argumenta que por lo menos algunos actos de violencia son justos. El pacifismo y la tradición de la guerra justa, en consecuencia, no sólo son discursos diferentes; también son rivales. Por eso, es legítimo preguntar cuál de los dos resulta más convincente o adecuado²⁷. Y resulta igualmente legítimo tratar de inclinar la balanza a favor de uno de ellos, que es justamente lo que me propongo hacer a continuación.

El pacifismo considera que no es posible reglamentar en términos normativos la práctica de la violencia. La regulación moral implicaría reconocer que algunos actos violentos son moralmente aceptables, mientras que el pacifismo, como se vio, mantiene que toda acción violenta es injusta. Aquí se revela una similitud, hasta cierto punto extraña e inesperada, entre el pacifismo —un discurso moral— y el realismo político —un discurso amoral. En la primera sección, como se recuerda, señalé que el realismo político considera inapropiado interpretar la práctica de la violencia con un vocabulario moral, ya que, en su opinión, los conceptos de justicia e injusticia no se adecuan a la lógica de los conflictos violentos. Surge así la siguiente situación. Por un lado, el realismo sostiene que en tiempos de conflicto y violencia la ley moral calla: no es posible hablar de justicia ni de injusticia. Por

el otro, el pacifismo afirma que durante estos períodos la ley moral condena: no es posible hablar de justicia sino sólo de injusticia. El realismo político y el pacifismo, en consecuencia, comparten una misma tesis: en tiempos de violencia, no es posible hablar de justicia y, por extensión, tampoco es posible actuar de un modo normativamente adecuado. Ambas doctrinas expulsan el bien moral de los conflictos violentos, y esto las lleva a concluir que las personas y colectividades que optan por el camino de la violencia están libres de cualquier obligación moral —justamente porque su decisión de recurrir a las armas las coloca fuera del mundo de la justicia.

Sostener que el pacifismo no regula normativamente la práctica de la violencia significa afirmar, entre otras cosas, que no ofrece esquemas equivalentes a las doctrinas del *ius ad bellum* y el *ius in bello* —elementos constitutivos de la tradición de la guerra justa. Pero el hecho de que el pacifismo no formule doctrinas como éstas no significa que no establezca pautas de conducta sobre cómo deben comportarse las personas en los contextos de violencia. Sus preceptos, sin embargo, no están dirigidos a los combatientes, sino a los no combatientes. Esta idea resultará más clara si explico su sentido por medio de un análisis de la estructura de las guerras irregulares o de guerrillas.

Como señala Stathis Kalyvas, las guerras internas irregulares tienen una estructura tripartita: el gobierno de un país y una organización insurgente pelean entre sí con medios violentos y compiten al mismo tiempo por el apoyo de un tercer actor: la población civil²⁸. El gobierno despliega su complejo aparato de seguridad —que incluye un sistema militar, un sistema policial y un sistema de inteligencia, entre otras instituciones— con la intención de neutralizar a su enemigo interno. Sus acciones ponen énfasis en la labor de inteligencia y los asesinatos extrajudiciales, aunque también implican operaciones militares para doblegar a las milicias rebeldes. El grupo insurrecto, por su parte, evita la confrontación militar directa y, además de llevar a cabo emboscadas y ataques a bases policiales o militares lejanas, pone en práctica una estrategia a largo plazo de acumulación de poder político, principalmente a través de la creación de bases de apoyo y zonas liberadas. En las guerras irregulares, por otra parte, el apoyo —o colaboración— de la población civil es importante para el resultado del conflicto. Las guerras no convencionales incluyen pocos combates entre las fuerzas insurgentes y contrainsurgentes, pero muchas acciones —militares pero también políticas, económicas y psicosociales— en las que los civiles juegan un rol prominente. Por eso, el grupo armado que logre captar el apoyo de la mayoría de la población civil estará más cerca de la victoria que su enemigo.

Ahora bien, manteniendo en la mira la estructura triangular de las guerras irregulares, pero retomando al mismo tiempo el tema de la posición pacifista y sus implicancias prácticas, puedo ilustrar ya qué he querido decir cuando afirmé que las normas de acción pacifistas no están diseñadas para los combatientes, sino para los no combatientes. En una guerra irregular, esto significa que los preceptos pacifistas regulan, no la conducta de las fuerzas gubernamentales o de la organización rebelde, sino la de los distintos grupos e individuos que constituyen la población civil no combatiente. Los principios pacifistas, en efecto, intentan indicar a éstos últimos cómo deben

²⁵ Ibid., p. 21. KEMP, Kenneth. *Just War Theory: A Reconceptualization*. En: <http://webcampus3.stthomas.edu/kwkemp/Kosova/Reconceptualization.pdf>, p. 2.

²⁶ JOHNSON, James Turner. *Morality and Contemporary Warfare*. New Haven: Yale University Press, 1999, p. 36.

²⁷ TAYLOR, Charles. *Rationality*. En: *Philosophy and the human sciences*. Philosophical Papers 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 144 y ss.

²⁸ KALYVAS, Stathis. *The logic of violence in civil war: theory and preliminary results*. En: <http://www.duke.edu/web/lincep/1/kalyvas/kalyvaspaper.pdf>, p. 5.

proceder en medio de un proceso de violencia que no han iniciado, que no controlan pero en el que se ven atrapados; y cuál debe ser su actitud entre sí y frente a los grupos armados.

El hecho de que el pacifismo no permita que principios normativos regulen la práctica de la violencia, es decir, el hecho de que no formule doctrinas equiparables al *ius ad bellum* y al *ius in bello*, tiene implicancias importantes para la formulación de la política contrainsurgente de un Estado. Significa, por ejemplo, que los preceptos morales no contribuirán a definir las circunstancias bajo las cuales es aceptable que el gobierno responda con violencia a una rebelión armada emprendida por un grupo de ciudadanos. Para entender apropiadamente el sentido de esta consecuencia práctica, se debe reparar en que las campañas estatales contra insurrecciones cumplen distintas funciones en distintos contextos. En los países que cuentan con un régimen de democracia constitucional, las contrainsurgencias permiten la defensa de un sistema de gobierno aceptable contra la ofensiva de un enemigo interno que pretende imponer una ideología política que ignora la voluntad de las mayorías o los derechos de las minorías. En una dictadura militar, en cambio, las contrainsurrecciones contribuyen a la perpetuación de un gobierno usurpador que reproduce su poder mediante el terror. Queda claro pues que la violencia estatal no siempre cumple la misma función. Unas veces su rol es positivo, pero otras veces resulta patentemente negativo. El pacifismo, sin embargo, no consiente que las normas morales contribuyan a definir cuándo es aceptable la contrainsurgencia y cuándo no lo es. El pacifismo impide que haya un control normativo de este instrumento, un control que aseguraría que la contrainsurrección contribuyese a la causa de la justicia pero no a la de la injusticia.

El pacifismo tampoco permite que los juicios morales gobiernen la elección de estrategias, tácticas y operaciones contrainsurgentes. Explicaré el significado de esta segunda consecuencia práctica centrándome en el primer tipo de elección. Definida de manera general, una estrategia contrainsurgente es un modo en que un gobierno distribuye y aplica sus recursos políticos, económicos, psicosociales y militares con el propósito de neutralizar a su enemigo interno. Las estrategias contrainsurgentes son uno de los principales factores que marcan la pauta de los conflictos violentos entre gobierno e insurgentes. Hay estrategias que proponen cometer masivamente una variedad de crímenes –como masacres, torturas o asesinatos selectivos–, en tanto que otras son menos propensas a la planificación y ejecución de acciones de este tipo. Ilustraré esta idea explicando dos estrategias contrainsurgentes: una que propone aplicar un “puño de hierro” contra las insurrecciones armadas, y otra que opta por la combinación de “zanahorias” y “garrotes”.

La primera aproximación a la contrainsurgencia enfatiza la destrucción de las unidades insurgentes, así como el ataque directo no sólo a los miembros de la organización rebelde, sino a todas las personas sospechosas de apoyarlos –por ejemplo, brindándoles abrigo y alimentos, o información sobre la ubicación y los movimientos de las fuerzas gubernamentales. Esto implica llevar a cabo una política ampliamente represiva, que puede incluir el arrasamiento de poblados enteros y el desplazamiento forzoso de grandes sectores de la población civil, lo mismo que el ejercicio generalizado de la desaparición y ejecución de personas²⁹. En suma, la estrategia de

puño de hierro propugna la puesta en práctica de un terror indiscriminado.

La segunda estrategia contrainsurgente, en contraste, combina medidas políticas que intentan atraer el apoyo de la mayoría de la población civil –zanahorias– junto con operaciones policiales y militares contra determinados individuos y grupos –garrotes. Esta estrategia no destaca la destrucción de las unidades rebeldes y tampoco permite los ataques indiscriminados contra la población civil³⁰. Sin embargo, no prohíbe una política de asesinatos selectivos –diseñada para infundir miedo en determinados sectores de la sociedad– ni el empleo de la tortura contra los prisioneros –que, por lo demás, no reciben los derechos que disfrutaban los ciudadanos en un régimen de democracia constitucional ni los que corresponden a un prisionero de guerra según la Convención de Ginebra. La estrategia que combina zanahorias y garrotes propugna un terror selectivo, pero no completamente selectivo. Y es que no sólo los insurgentes son objeto de la política de terror, sino también todos los probables insurgentes, admitiéndose un margen de error bastante amplio³¹. Lo parcial de la selectividad que propone esta estrategia se hace evidente cuando se repara en que la combinación de zanahorias y garrotes deja abierta la posibilidad del genocidio. En efecto, un gobierno criminal puede aplicar los garrotes contra minorías –políticas, étnicas, religiosas o de otro tipo– con el fin de provocar su desaparición, mientras que dirige las zanahorias exclusivamente hacia las mayorías, para así encantarlas y evitar que se solidaricen con los sectores minoritarios que sufren el proceso de exterminio.

La estrategia de puño de hierro puede ser cuestionada sin necesidad de apelar a consideraciones morales. Puede argumentarse, por ejemplo, que el uso indiscriminado del terror por parte de las fuerzas contrainsurgentes contra la población civil resulta contraproducente, ya que provoca que amplios sectores de la población se pasen al bando rebelde. Esta crítica de corte realista, sin embargo, no afecta a la estrategia de zanahorias y garrotes. Esto se explica, primero, porque esta estrategia apela a un terror focalizado que golpea con fuerza a ciertos individuos, grupos o comunidades, pero no afecta a la mayor parte de los civiles; y segundo, porque combina el terror parcialmente selectivo con medidas de acción cívica –como la construcción de escuelas y carreteras, o el reparto de alimentos– que buscan atraer el apoyo de las mayorías. Los principios morales, empero, sí permiten construir una fuerte crítica contra la estrategia que combina zanahorias y garrotes. El ideal normativo según el cual debe protegerse a los no combatientes y a los inocentes –ideal que está en el centro de la tradición de la guerra justa– denuncia y prohíbe no sólo la práctica del terror indiscriminado –dirigido contra las mayorías– sino también al terror parcialmente selectivo, enfocado en las minorías.

El requerimiento moral de proteger a los no combatientes y a los inocentes sólo deja lugar al terror completamente selectivo. Esta es una forma de terror que golpea a los miembros del grupo armado enemigo pero no a quienes no forman parte de él. Supóngase una guerra no convencional en donde el gobierno se enfrenta a una organización insurgente con dos cualidades: primero, todos sus

²⁹ METZ, Steven. *Counterinsurgency: Strategy and the Phoenix of American Capability*. En: <http://www.carlisle.army.mil/ssi/pubs/1995/cntrinsr/cntrinsr.pdf>, p. 16.

³⁰ *Ibid.*, p. 15.

³¹ ROSPIGLIOSI, Fernando. *Montesinos y las Fuerzas armadas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2000, p. 121, nota 124.

miembros pertenecen a un mismo grupo religioso minoritario; y segundo, su objetivo principal es defender los intereses de esa comunidad. En un contexto como éste, las fuerzas contrainsurgentes practicarán un terror completamente selectivo si golpean a quienes conforman el grupo armado insurgente, pero no a los miembros de la comunidad religiosa que se mantienen fuera de la organización. Esta segunda categoría de personas incluye a las personas que apoyan a los rebeldes pero sólo con palabras o sentimientos, así como a quienes les proveen los medios necesarios, no para luchar, sino para subsistir –por ejemplo, alimento y abrigo.

Ahora bien, puesto que el pacifismo, como he indicado reiteradas veces, se niega a regular la práctica de la violencia, no permite que las consideraciones morales sean utilizadas para frenar el empleo del terror indiscriminado o parcialmente selectivo. La tradición de la guerra justa, en cambio, sí permite que el juicio moral controle y limite los actos de violencia. Esto significa que los criterios morales tendrán un rol determinante, primero, a la hora de evaluar y calificar las distintas estrategias contrainsurgentes, y segundo, en el momento de decidir qué estrategia se pondrá en práctica. Pero eso no es todo. El énfasis que pone la tradición de la guerra justa en la protección de los no combatientes conduce a la prohibición de estrategias contrainsurreccionales que, como la que aplica un puño de hierro o la que combina zanahorias y garrotes, golpean directamente a los civiles; y deja espacio sólo para estrategias que dañan exclusivamente a los miembros de la organización armada enemiga.

Para tener una visión más articulada de las ideas que he expuesto hasta aquí, será útil combinarlas en una situación hipotética. Imagínese al líder de un gobierno que enfrenta una insurgencia ciudadana violenta. El gobernante tiene que decidir si se enfrentará la rebelión con medios violentos o si se lo hará con herramientas no violentas – como la negociación. Si opta por lo primero, tendrá que decidir además qué estrategia contrainsurgente guiará las acciones de las fuerzas estatales. Aquí, el líder tiene por lo menos tres posibilidades: en primer lugar, están las estrategias que –como la de puño de hierro– proponen un terror indiscriminado; en segundo lugar, se encuentran las que propugnan un terror parcialmente selectivo –como la que combina

garrotes y zanahorias–; y en tercer lugar, están las que proponen un terror completamente selectivo. De acuerdo con el pacifismo, el gobernante nunca debe enfrentar la violencia insurreccional con violencia estatal. Pero si el líder considera que a veces es apropiado hacer esto, el pacifismo no le ayuda a decir si en el caso específico que enfrenta debe o no apelar a las armas. Igualmente, el pacifismo considera que todas las estrategias contrainsurgentes son malas –ya que todo acto de violencia es malo– y que el líder no debe elegir ninguna. Pero si decide emplear la violencia contra los rebeldes, el pacifismo no le indica qué estrategia contrainsurreccional seleccionar, o por lo menos cuál no elegir. El pacifismo, en consecuencia, deja al gobernante total libertad para decidir, primero, cuándo usar la violencia, y segundo, de qué manera utilizarla –esto es, qué estrategia contrainsurgente poner en práctica. El pacifismo no impone obligaciones morales que limiten sus opciones.

La tradición de la guerra justa sigue otro camino. Para este discurso, el recurso a la fuerza puede ser justificado. A veces es justo responder con violencia a una rebelión armada, pero otras veces no lo es. Un gobernante puede recurrir a la violencia en el primer caso, pero no en el segundo. De la misma forma, algunas estrategias contrainsurgentes son moralmente aceptables, mientras que otras no lo son. El gobernante puede elegir entre las primeras, pero no entre las segundas. La tradición de la guerra justa, por tanto, impone límites morales a la libertad de acción del gobernante aún después de que éste ha decidido que se puede responder a la violencia rebelde con violencia estatal. En lo que respecta a la decisión de usar las armas, los límites prohíben que se responda violentamente a una revuelta ciudadana justificada. Y en lo que atañe al modo de emplear la violencia, los límites vedan el terror indiscriminado y el terror parcialmente selectivo, pero aceptan el terror completamente selectivo, que golpea únicamente a los líderes y miembros armados del bando enemigo. Así, la tradición de la guerra justa instituye obligaciones morales en donde de otra manera no existirían y, lo que es central para mi argumentación, en donde el pacifismo no las pone³². Por eso, la tradición de la guerra justa es, en definitiva, una aproximación normativa al ejercicio de la violencia más comprehensiva que el pacifismo.

³² ELSHTAIN, Jean Bethke. Op. Cit., p. 19.